

حیث وجودشناسانه ابژکتیویته از منظر گادامر

سیداسماعیل مسعودی*

سیدسعید زاهد زاهدانی**

چکیده

گادامر ابژکتیویته را در مقام ایدئال علوم، به خصوص علوم انسانی، به نقد می‌کشد؛ زیرا تجربه‌ای از خودبیگانه در انسان ایجاد می‌کند و سبب انسداد وجودشناسانه می‌شود. این ایدئال ناشی از تفوق نقد عقل محض کانت بر علم جدید و هم‌چنین غفلت سنت فلسفه غرب از زبان است. هرچند دیلتای تلاش کرد با استفاده از سنت زبانی و هرمنوتیکی جایگاهی مختص علوم انسانی فراهم آورد، اما به دلیل بنیان دکارتی و نیز تلقی ابزارگرایانه از زبان و آگاهی تاریخی دچار سوژکتیویسم شد و علوم انسانی را، هم‌چون حکم زیباشناسانه کانتی، عاری از حقیقت موضوع کرد. گادامر با بازخوانی تجربه هنری و تجربه تاریخی در کانت و دیلتای و هم‌چنین استفاده از فلسفه هایدگر و هگل، به هم‌راه توجه هستی‌شناختی به زبان، تجربه هرمنوتیکی را سامان داد تا ایدئال آن، نه فرایند ابژکتیوسازی، بلکه ظهور خود موضوع در زبان باشد و این همان زاخلیخکایت (Sachlichkeit) یا آشکارگی موضوعیت موضوع یا شیئیّت شیء است.

کلیدواژه‌ها: ابژکتیویته، Sachlichkeit، زبان، حقیقت، تجربه هرمنوتیکی، گادامر.

۱. مقدمه

وسعت اندیشه‌های فلسفی گادامر فراگیر است و نامش بیش از دیگر فیلسوفان با «هرمنوتیک فلسفی»، که یکی از رویکردهای اصلی فلسفی قرن بیستم است، گره خورده است. با این حال، مسئله علوم انسانی (Geisteswissenschaften/ human sciences) در مرکز

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)، s.e.masoudi@gmail.com

** دانشیار جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، zahedani@shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۱

تأملات وی قرار داشت. گادامر در بسیاری آثار خود و به‌خصوص در بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اثرش، حقیقت و روش (*Wahrheit und Methode/Truth and Method*) به مسئله علوم انسانی پرداخته است. از این منظر، وی ادامه‌دهنده راه و پرسش‌های فلسفی ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) بوده است، با این تفاوت که وی در دوران پس از پدیدارشناسی هوسرل و محوریت یافتن «وجود» در فلسفه هایدگر قرار می‌گیرد. به همین دلیل، گادامر در قیاس با دیلتای سطح پرسش از علوم انسانی را ارتقا داد؛ به این ترتیب که پرسش دیلتای پرسش از «روش» علوم انسانی و پرسش گادامر پرسش از «حقیقت» علوم انسانی است. دیلتای در کتاب *مقدمه بر علوم انسانی* می‌پرسد: آیا روشی مختص علوم انسانی وجود دارد که تمایز بنیادی با علوم طبیعی داشته باشد؟ چگونه می‌توان به این روش دست یافت؟ اما گادامر در کتاب *حقیقت و روش* می‌پرسد: آیا در علوم انسانی قرن نوزدهم حقیقتی در نسبت با موضوع (Sache/ matter) ظهور یافته است؟ آیا علوم انسانی در قرن نوزدهم، از جمله آرای دیلتای و پیروان او (مانند ماکس وبر)، یک‌سره عاری از حقیقت نیست؟

از این رو، پرسش روش‌شناختی از ابژکتیویته در علوم انسانی (دیلتای و وبر) ناظر به این مسئله است که با چه ابزاری می‌توان دانشی ابژکتیو و فارغ از سوگیری‌های انسانی (از جمله احساسات، ارزش‌ها، و ...) به دست آورد؟ اما پرسش وجودشناختی از ابژکتیویته در علوم انسانی (گادامر) این است که با تلقی روش‌شناختی از ابژکتیویته کدام حقیقت بر ما آشکار می‌شود؟

اهمیت بحث «ابژکتیویته»^۱ برای گادامر آن‌قدر جدی است که وی موضوع فکر خود را «فرایند طی شده علوم و محدودیت‌های ابژکتیویته آن‌ها» (Gadamar 2006: 559) می‌داند. وارنکه (Georgia Warnke) نیز معتقد است گادامر می‌توانست عنوان کتاب خود را ابژکتیویته و محدودیت‌های روش (Objectivity and the Limits of Method) بگذارد (وارنکه، ۱۳۹۵: ۴). با همین مضمون، پل ریکور معتقد است «اندیشه گادامر تماماً حول تجربه‌ای اساسی سازمان یافته است که می‌توان آن را بزرگ‌ترین رسوایی سوژکتیویسم (subjectivism) جدید دانست، یعنی تجربه «فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز» (Verfremdung/ alienating distinction) که از نظر گادامر پیش‌فرض اساسی علوم انسانی است. در عمل، بیگانگی بیش از احساس یا حالتی ذهنی است. بیگانگی پیش‌فرض هستی‌شناسانه‌ای است که ابژکتیویته علوم انسانی بر آن متکی است» (ریکور ۱۳۸۵: ۳۸). «علم نوین و ایدئال عینیت بخش آن از همه ما می‌خواهد که از خود بیگانه شویم» (گادامر ۱۳۹۴: ۱۲۱). اما وضعیت پیچیده تفکر گادامر به نحوی است که چگونگی بررسی مسئله ابژکتیویته کل فلسفه او را تحت الشعاع قرار

می‌دهد و حتی «تازمانی که وضعیت ابژکتیویته در تفکر او به‌طور شایسته‌ای روشن نشود، ممکن است نقاط قوت هرمنوتیک فلسفی‌اش دقیقاً تبدیل به نقاط ضعف شوند» (Thaning 2015: 3).

البته محدودیت‌های ابژکتیویته و روش علمی، قبل از گادامر، به‌خصوص از سوی هوسرل و هایدگر بررسی شده است. «زیست‌جهان» (life-world) هوسرل و «عالم» هایدگر، مانند «زبان» گادامر، نه‌تنها با استفاده از روش ابژکتیو نمی‌شوند، بلکه از آن‌جا که مقدم بر ابژکتیویته و وجه هستی‌شناسانهٔ انسان را بیان می‌کنند، شرط مقدم هر نوع ابژکتیویته‌اند.

گادامر در کتاب *حقیقت و روش*، برای بررسی نسبتی که حقیقت با ابژکتیویته حاصل از روش دارد، یا این پرسش که آیا حقیقت منحصر در روش یا منحصر در ابژکتیویته است، یا آیا حقیقت و معرفتی معتبر خارج از دایرهٔ تنگ روش و ابژکتیویته وجود دارد، دو کار اساسی در بخش‌های اول و دوم کتاب انجام می‌دهد: در بخش اول، با تمرکز بر بحث زیباشناسی (aesthetic) کانت و چگونگی اثرپذیری علوم انسانی از آن و نقد این نوع زیباشناسی، در نهایت، به دنبال افق‌های جدید در زیباشناسی می‌رود.^۲ در بخش دوم، با بررسی و نقد هرمنوتیک رمانتیک (romantic hermeneutics) و مکتب تاریخی (historical school) و چگونگی اثرپذیری علوم انسانی از آن‌ها، با ابداع واژهٔ Wirkungsgeschichtliche به معنای تاریخ اثر و تأثر (history of effect)، افق جدیدی بر علوم انسانی می‌گشاید. او می‌خواهد نشان دهد دو چهارچوب زیباشناسی و تاریخ‌گرایی (historicism) عاری از حقیقت‌اند و علوم انسانی قرن نوزدهم که به اعتقاد وی ذیل این دو جریان شکل می‌گیرند نیز از حقیقت دور مانده‌اند. این دو چهارچوب و نیز علوم انسانی نه‌تنها نتوانسته‌اند ابژکتیویته‌ای را محقق کنند که به دنبالش بودند، بلکه تماماً در بند سوپژکتیویته گرفتار شدند.

اما گادامر، در بخش سوم کتاب، کار اصلی خود را به سرانجام می‌رساند که همان بنیان‌گذاشتن فهم و وجود انسان بر پایهٔ زبان است. او، با رد تلقی ابزارگرایانه و نوین از زبان و توجه به وجه هستی‌شناسانهٔ آن، هرمنوتیک را از سطح ابزار روش و فهم به سطح فلسفی وجودی ارتقا می‌دهد. بنابراین، با طرح «زبان‌مندی» فهم، ابژکتیویته نقد می‌شود و به تعبیر گادامر انسداد وجودی آن آشکار و راه برای تجربهٔ هرمنوتیکی باز خواهد شد.

از همین رو، مسئلهٔ «نسبت حقیقت و ابژکتیویته علمی» (Gadamer 2006: 471, 478, ...) با بررسی دو مسئلهٔ «نسبت حقیقت و زیباشناسی» و «نسبت حقیقت و تاریخ» آغاز و با مسئلهٔ «نسبت حقیقت و زبان» به پایان می‌رسد. هرچند در این مقاله هر سه مسئله را بررسی می‌کنیم، قاعدتاً تمرکز خود را بر مسئلهٔ سوم می‌گذاریم.

۲. حقیقت و زیباشناسی

گادامر کتاب حقیقت و روش را با بحث زیباشناسی و کتاب نقد قوه حکم (*Critique of Judgment*) کانت آغاز می‌کند؛ درحالی‌که ديلتای کار خود را با بحث تاریخ و کتاب *نقد عقل محض* (*Critique of Pure Reason*) کانت پیش می‌برد و پروژه خود را «نقد عقل تاریخی» (*critique of historical reason*) می‌نامد. اکنون این پرسش ضروری است که چرا گادامر درحالی‌که «فهم» و هم‌چنین علوم انسانی را تاریخی (از نوع مخصوص به خودش: تاریخ تأثیر و تأثر) می‌داند، همانند ديلتای با تاریخ شروع نمی‌کند؟ علم تاریخ علم به جزئیات است، اما این جزئیات به منزله مصادیقی از قاعده‌ای کلی قلمداد می‌شوند. به دلیل همین رابطه میان امور جزئی و امر کلی است که امکان «منطق استقرایی» (*inductive logic*) برای علوم تجربی (*empirical sciences*) مهیا می‌شود. با این حال، گادامر معتقد است:

کاربرد روش استقرایی علوم طبیعی نمی‌تواند تجربه ما را از عالم اجتماعی تاریخی به مرتبه یک علم برساند ... حتی اگر بپذیریم که ایدئال معرفت تاریخی با نوع و غایت علوم طبیعی تفاوت بنیادین دارد، باز هم ممکن است وسوسه شویم که این علوم را، با توصیفی سلبی، صرفاً به عنوان «علوم غیردقیقه» وصف کنیم (Gadamer 2006: 7).

پس معرفت تاریخی در پی آن نیست تا پدیدار جزئی را مصادقی بداند برای یک قاعده کلی. مورد جزئی منفرد صرفاً در خدمت تأیید یک قانون‌مندی نیست تا بتوان با فرایند معکوس کردن، یعنی استنتاج قاعده کلی از تعداد زیاد موارد جزئی (همان فرایند استقرا)، پیش‌بینی انجام داد. ایدئال معرفت تاریخی این است که خود پدیدارها را در انضمامی بودن یگانه و تاریخی‌شان درک کند. در این مسیر ممکن است تجربه‌های کلی فراوانی مؤثر واقع شوند. اما هدف این نیست که این تجربه‌های کلی تأیید شوند یا تعمیم داده شوند تا به شناخت قانونی برسیم که مثلاً انسان‌ها، اقوام، یا حکومت‌ها اساساً چگونه متحول می‌شوند، بلکه باید بفهمیم که چگونه این انسان، این قوم، یا این حکومت خاص آنی شده است که است. به تعبیر کلی‌تر: چگونه ممکن بوده است که امور آن‌چنان بشوند که هستند (ibid.: 4).

بنابراین چون گادامر علم تاریخی را معرفت به «پدیده انضمامی» (*die Konkrete*) (Erscheinung/ the concrete appearance) قلمداد می‌کند (واینسهایمر ۱۳۹۳: ۷۳)، که از روش استقرا حاصل نمی‌شود، لازم نمی‌بیند مانند ديلتای به حکم نظری کانت (حکمی که مصداق بارز آن برای کانت علوم طبیعی است) رجوع کند، بلکه برای یافتن الگوی

مناسب‌تر برای فهم تاریخی به حکم زیباشناسانهٔ کانت روی می‌آورد؛ زیرا کانت استقلال حکم زیباشناسانه را از عقل نظری و عقل عملی به اثبات رسانده بود (همان: ۷۴). با این حال، کانت هر دانشی را که از مصدری غیر از عقل نظری صادر شده باشد بی اعتبار می‌دانست و معتقد بود تنها در علوم نظری می‌توان با «روش» به ابژکتیویتهٔ پدیدار دست یافت و از این رو، زیباشناسی نه روش‌مند است و نه ابژکتیو. بنابراین، دغدغهٔ همهٔ فیلسوفان نوکانتی مکتب بادن^۳ و پیروان آن‌ها، از جمله ماکس وبر، این بوده است که به نحوی «روش» مختص علوم انسانی را در چهارچوب عقل نظری کانت سامان دهند تا اعتبار معرفتی لازم را داشته باشد. اما گادامر با نقد علمی‌سازی (scientificity) علوم انسانی (Geisteswissenschaften) از سوی دیلتای و وبر (گروندن ۱۳۹۱: ۱۷۴) اعتبار معرفتی علوم انسانی را در روش و ابژکتیویتهٔ علمی منحصر نمی‌داند.

از نظر کانت در نقد اول «قوهٔ حکم قوهٔ در – ذیل – قواعد – گنجاندن است (subsumption)، یعنی قوهٔ تشخیص این‌که آیا چیزی در ذیل قاعده‌ای مشخص قرار می‌گیرد یا نه» (Kant 1998: B172). او در نقد سوم میان دو نوع حکم تمایز قائل می‌شود: حکم تعینی (determinant judgment) و حکم تأملی (reflective judgment) (کانت ۱۳۸۶: ۷۲). اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد، قوهٔ حکمی که جزئی را در آن قرار می‌دهد تعینی است؛ اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بنا باشد کلی آن پیدا شود، در این صورت، صرفاً تأملی است (همان).

حکم نظری تعینی است و حکم زیباشناسانه تأملی. اما منظور کانت از حکم تأملی غیر از استقراست (و اینسهایمر ۱۳۹۳: ۷۷)؛ زیرا چنین می‌گوید: «از نظر کمیّت منطقی، همهٔ احکام ذوقی (judgements of taste) احکام شخصی‌اند (singular judgements)، زیرا من باید ابژه را بی واسطه با احساس لذت و الم خویش نسبت دهم، آن‌هم نه توسط مفاهیم. احکام ذوقی نمی‌توانند از کمیّت احکام دارای اعتبار همگانی ابژکتیو (objective universal validity) برخوردار باشند» (کانت ۱۳۸۶: ۱۱۵؛ Kant 2007: 46). حکمی که از حیث منطقی شخصی است نه در جهت قیاسی پیش می‌رود (همهٔ گل‌های سرخ زیبا هستند؛ بنابراین، این گل سرخ زیباست) و نه در جهت استقرایی (این گل‌های سرخ زیبا هستند؛ بنابراین، همهٔ گل‌های سرخ زیباست). به جای آن، حکم تأملی ذوقی با امر جزئی شخصی و انضمامی در یکتایی جای‌گزین ناپذیرش زنده می‌ماند. پس آن کلیتی هم که تأمل زیباشناسانه به آن ارتقا پیدا می‌کند اعتبار حکمی مشخص برای جمیع موضوعات یا ابژه‌های مشابه نیست، زیرا ذوق در مورد موضوعی حکم می‌کند که از حیث ماهوی یکتا

و منحصر به فرد است. اگر ابژه‌ها یا موضوعات مشابه دیگری وجود می‌داشتند، جملگی آن‌ها را می‌شد تحت قاعده یا مفهومی کلی درک کرد؛ اما چنین موضوعاتی وجود ندارد (واینسهایمر ۱۳۹۳: ۷۷).

بنابراین، حکم زیباشناسانه، از حیث شخصی و انضمامی بودن، الگوی علوم تاریخی و انسانی و اساساً هر نوع فهمی خواهد بود؛ اما از حیث برخورداری از اعتبار معرفتی، در حالی که موضع کانت منفی است، گادامر با برشمردن دلایل متعدد و نمونه‌های گوناگون موضع مثبت دارد. پس از نظر گادامر اولین کاری که باید انجام داد یافتن راه و افقی است که هنر و تاریخ را با هم در برگیرد و رو به سوی حقیقت داشته باشد (Gadamer 2006: 132).

هر چند گادامر تضمن هنر بر حقیقت را وام‌دار هایدگر است، باید از کانت عبور کند. کانت تعریف مطابقتی حقیقت را پذیرفته بود: «این‌که حقیقت مطابقت شناخت و برابری آن است مقبول و از پیش مفروض است»^۴ (کانت ۱۳۸۷: ۴۹۰)، اما هایدگر این تعریف از حقیقت را کلی و تهی می‌داند^۵ (هایدگر ۱۳۸۷: ۴۹۱).

هایدگر معتقد بود ارسطو آلتیا (aletheia/ ἀληθεια) را حقیقت (Die Wahrheit = truth) می‌دانست و آلتیا رفع حجاب از موجود و ناپوشیدگی است. آلتیا (حقیقت) بر «خود چیزها»، بر آنچه خود را نشان می‌دهد، و بر هستندگان در «چگونگی» مکشوفیتشان دلالت می‌کند (همان: ۴۹۸). وقوعی از حقیقت در اثر هنری و در قرب آن هست؛ حقیقت در اثر هنری و توسط آن قرار یافته است (Heidegger 2011: 102). حقیقت اثر هنری آن است که خود را نشان دهد. از این رو، گادامر بنابر این تلقی هایدگر از رابطه هنر و حقیقت چنین می‌گوید: «در اثر هنری حقیقتی به تجربه درمی‌آید که از هیچ طریق دیگری قابل حصول نیست و این حقیقت در برابر سلطه جویی هرگونه تأمل عقلی ایستادگی می‌کند» (Gadamer 2006: 5). بنابراین تجربه هنر، در کنار تجربه فلسفه، هشدار می‌دهد به غایت مؤکد خطاب به بینش علمی است تا حدود و ثغور خویش را به رسمیت بشناسد و علوم انسانی را کنار انواع تجاری قرار می‌دهد که بیرون از حیطه علم قرار می‌گیرند، یعنی در کنار تجربه فلسفه، تجربه هنر، و تجربه تاریخ. این‌ها انواعی از تجربه‌اند که در آن حقیقتی چهره می‌نماید که نمی‌توان صحت آن را با ابزارهای روشی علم اثبات یا نفی نمود (ibid.: 4).

گادامر، برای روشن شدن مدعای خود، نحوه هستی اثر هنری را با مفهوم «بازی» توضیح می‌دهد (ibid.: 102). اما دو تفسیر متفاوت از بازی وجود دارد. برای کانت، حکم تأملی که همان حکم زیباشناسانه باشد حاصل بازی قواست؛ از این رو، بازی فاعلی دارد که همان سوژه است. با این تلقی، هنر نوعی بازی است که به سوژه لذت می‌بخشد و هنرمند انسانی

است که این جهان را ترک می‌کند تا در بیرون و درورای هستی دنیوی‌اش از ادراک زیباشناختی لذت ببرد، هم‌چون کودک حساس و زودرشدی که از بازی کردن با صور و قالب دادن و دست‌کاری کردن مواد به شکل‌های خوشایند لذتی محسوس کسب می‌کند (پالمر ۱۳۹۳: ۱۸۹). اما گادامر می‌گوید «درصدد هستم که مفهوم بازی را از معنای سوژکتیوی که نزد کانت و شیلر پیدا کرده است و بر تمامی علم زیباشناسی و انسان‌شناسی جدید سیطره یافته است رها سازم» (Gadamer 2006: 102). او معتقد است:

اصیل‌ترین معنای بازی معنای انعکاسی (medial) است. این ملاحظه لغوی اشاره مستقیمی است به این‌که نباید به‌طور کلی بازی را نوعی فعالیت دانست. به‌لحاظ لغوی سوژه حقیقی بازی نه سوژکتیویته (فاعل) آن، که درکنار افعال دیگرش بازی هم می‌کند، بلکه خود بازی است (ibid.: 104).

«وجود بازی در ذهن یا رفتار بازیگر نیست، بلکه به‌عکس، بازیگر را به قلمرو خود می‌کشد و از روح خود سرشار می‌سازد. بازیگر بازی را هم‌چون واقعیتی تجربه می‌کند که فائق بر اوست» (ibid.: 109)؛ اما بازی از آن تماشاگر هم نیست و اساساً متعلق به هیچ‌کس و هیچ‌چیز نیست، جز خودش. «در این جا تمایز میان بازیگر و تماشاگر از میان می‌رود و از هر دوی آنان این انتظار می‌رود که خود بازی و مضمون حقیقی آن را در نظر بگیرند» (ibid.: 110).

کسی که وارد بازی می‌شود خودش را درون واقعیتی می‌یابد که «از او فراتر می‌رود»؛ او خودمختاری بازی را می‌پذیرد. بازی همان اثر هنری است که ما را مجذوب و متحول می‌کند و سبب می‌شود درخصوص ماهیت اثر و درعین حال خودمان نکات بسیار مهمی کشف کنیم. هنگام بازی، ما درمقابل بازی قرار نمی‌گیریم؛ در آن شرکت می‌کنیم. جدی گرفتن بازی، درمقابل سرسری گرفتن آن، متضمن تعلق داشتن به آن است و این تعلق خود مانع از تلقی بازی به‌مثابه ابژه یا عین است. وانگهی، در جریان بازی کردن که مانع از عینیت‌بخشیدن به بازی می‌شود بازیکنان مرتبه خود را درمقام سوژه یا فاعل شناسا از دست می‌دهند. بازی عبارت است از اجرای آنچه ابژه نیست به‌دست آن‌که سوژه نیست (واینسهایمر ۱۳۹۳: ۳۳). از این رو، اگر جریان علوم انسانی مانند جریان بازی کردن باشد، وقتی با حقیقت پدیده انسانی برخورد خواهیم کرد که نخواهیم آن را وارد فرایند ابژکتیوسازی کنیم.

ما در بازی و اثر هنری «مشارکت» می‌جوئیم و با این مشارکت است که بازی یا اثر هنری را می‌فهمیم. بنابراین بازی برای بازیگر «رخ می‌دهد» و فهم او در گرو این رخداد است. در نتیجه گادامر معتقد است:

حقیقت علوم انسانی بیش‌تر به «رخداد» (که ما را مسخر می‌کند و چشمانمان را به‌روى حقیقت می‌گشاید) متکی است تا به روش. به همین دلیل، قبل از انتخاب عنوان حقیقت و روش برای کتابش، عنوان فهم و رخداد را انتخاب کرده بود (گروندن ۱۳۹۳: ۵۸).

رخدادی بودن فهم انحصار روش در دست‌یابی به حقیقت در علوم انسانی ابژکتیویته روشی را می‌شکند و راهی به‌سوی چهره‌ای جدید در تجربه حقیقت منضم در علوم انسانی و نیز تجربه هنر می‌گشاید.

۳. حقیقت و تاریخ

گادامر معتقد است که دیلتای از دو نگاه متأثر بود: الف) زیباشناسی کانتی، که هرمنوتیک را به‌سمت سوپژکتیویسم سوق داد؛ ب) تاریخ‌گرایی مکتب تاریخی که آگاهی تاریخی را به‌مثابه ابزار معرفت‌شناسی تلقی کرد. این هر دو سبب شدند که علوم انسانی‌ای که دیلتای قصد بنیان‌گذاری آن را داشت گرفتار سوپژکتیویسم شود، و ابژکتیویته‌ای را که برای علوم انسانی می‌خواست دور از دست‌رس بماند. حتی از نظر گادامر هر دو نگاه به از خودی‌گانگی منجر می‌شود: «دو تجربه از خودی‌گانگی که ما در جریان وجود انضمامی خود با آن روبه‌رو می‌شویم: تجربه از خودی‌گانگی آگاهی زیبای‌شناسانه و تجربه از خودی‌گانگی آگاهی تاریخی» (گادامر ۱۳۹۳ الف: ۶۹).

اگر از تفاوت‌های بنیادی دیدگاه‌های جان استیوارت میل و ویلهلم دیلتای چشم‌پوشیم، به‌نظر می‌رسد که منطق هر دو بر یک فرض استوار است: ادعای عینیت روش. در محدوده این فرض، همه‌چیز برمی‌گردد به دو روش متضاد آنان برای عینیت‌بخشیدن. ولی درست همین است که گمراه‌کننده است.

زیباشناسی کانتی هر نوع معرفت انضمامی و جزئی را در حیطة حکم تأملی با ماهیت سوپژکتیو قرار داد که فاقد روش و ابژکتیویته است. مهم‌تر این‌که هر حکم زیباشناسانه (این گل سرخ زیباست) حاوی حقیقتی درباره موضوع (Sache/ matter) (گل) نیست، بلکه صرفاً بیان انفعالات احساسی سوژه (حکم‌کننده/ مؤلف) است. هرچند این حکم سوپژکتیو می‌تواند

همگانی باشد، به این معنا که همگان همین حکم را صادر کنند، ضروری و کلی (یعنی ابژکتیو) نیست. دیلتای این موضع کانتی را به طور کامل پذیرفت و تلاش کرد تا معرفت تاریخی را که معرفت امر جزئی است به فراسوی حکم زیباشناسانه، یعنی حکم نظری، سوق دهد و روش و ابژکتیویتهٔ مختص علوم انسانی را بنیان نهد. این همان اهتمام وی در اصطلاح «نقد عقل تاریخی» (critique of historical reason) (Gadamer 2006: 215) است.

پیروان مکتب تاریخی (historical school) نیز سودای علمی شدن تاریخ را داشتند؛ بنابراین، هرچند فیلسوف نبودند، با رویکرد هگل به تاریخ مخالف بودند (ibid.: xxxi; Grondin 2003: 65). با این حال، گادامر این مکتب را در دسته بندی هرمنوتیک زیبایی شناسانه (Aesthetic Hermeneutics) قرار می دهد، چون «هدف دروین و رانکه از پژوهش تاریخی ساختن یک متن بزرگ تاریخی به وسیلهٔ قطعه های سنت است» (Gadamer 2006: 213). هرچند دیلتای به پژوهش تاریخی، یا به عبارتی به تجربهٔ تاریخی مدنظر آن ها، اهمیت می دهد و به دنبال طرح پیشینی از تاریخ نیست، به عواقب معرفت شناختی ای که آن ها را به کل درمقابل ایدئالیسم آلمانی قرار داده نیز آگاه است، به نحوی که می داند این مکتب نتوانسته است بنیان فلسفی برای خود فراهم آورد.

به همین منظور دیلتای، ضمن طرح ایدهٔ «حیات» و استفاده از «روح ابژکتیو» (objective spirit) در اندیشهٔ هگل، بنیان خاص خود را برای علوم انسانی پی می ریزد (ibid.: 223). او می خواهد با «فهم» هرمنوتیکی تجلیات روح را که در حیات عینیت یافته اند به صورت روش مند بشناسد. «معنای پدیدار تاریخی برای دیلتای یک مفهوم منطقی نیست، بیانی از حیات است» (ibid.: 220).

اگرچه دیلتای با طرح ایدهٔ حیات و توجه به هگل راه خود را از فرایند علمی سازی برگرفته از منطق استقرایی در علوم طبیعی جدا کرد، با این حال، هنوز دل در گرو ابژکتیویته و روش دارد. گادامر معتقد است:

اگر از تفاوت های بنیادی نظرگاه های جان استیوارت میل و ویلهلم دیلتای چشم پوشیم، به نظر می رسد منطق هردو بر یک فرض استوار باشد، و آن ادعای ابژکتیویته برای روش است. در محدودهٔ این فرض، همه چیز برمی گردد به دو روش متضاد آنان برای عینیت بخشیدن (گادامر ۱۳۹۳ ب: ۳۴).

با این حال، از نظر گادامر، راهی که دیلتای طی کرده است، با این که بینش هایی به فلسفه و علوم انسانی داده است، دچار تضادهای درونی است. به همین دلیل، گادامر در

قسمتی از کتاب حقیقت و روش با عنوان «گرفتاری دیلتای در آپوریاهای تاریخ‌گرایی» (Gadamer 2006: 213) به نقد بنیادین او پرداخت. ژان گروندن در کتاب فلسفه گادامر (2003) به دو مورد آپوریا اشاره می‌کند (Grondin 2003: 68):

الف) نگاه ابزارگرایانه به آگاهی تاریخی (historical consciousness/ Historisches Bewusstsein). «آپوریایی که احتمالاً بیش‌ترین ربط را با هرمنوتیک نهایی گادامر دارد رویکرد اصالت تعقل (intellectualism) به آگاهی تاریخی و موجود تاریخی است» (ibid.: 70). دیلتای با طرح آگاهی تاریخی گام بسیار بزرگی در فهم تاریخ‌مندی بشر برداشته است. براساس این طرح «باید گذشته را برحسب خودش و در درون افق تاریخی‌اش دید، نه برحسب معیارها و پیش‌داوری‌های عصر حاضر» (Gadamer 2006: 304). آگاهی تاریخی با کل گذشته و سنت مواجهه پیدا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که نه تنها امکان شناخت و آگاهی به همه آن امور وجود دارد، بلکه در هماهنگی کامل با آن‌ها قرار دارد.

آگاهی تاریخی متناسب است با آنچه به‌ویژه در هنر، دین، و فلسفه ذخیره شده است. روح دانش نه در یک دانش‌نظورزانه از مفاهیم، بلکه در آگاهی تاریخی کامل می‌شود. آگاهی تاریخی روح خود را در همه چیز تشخیص می‌دهد. حتی فلسفه نیز تنها در مقام یک بیان از حیات شناخته می‌شود. آگاهی تاریخی فلسفه فلسفه می‌شود، یک تشریح فلسفی از این‌که چرا فلسفه در حیات حضور دارد (ibid.: 224).

بنابراین وقتی فلسفه نمودی از حیات تلقی شود «بدین معناست که اراده به دانستن به‌یاری مفاهیم، که قلب دعوی فلسفه در خصوص حقیقت است، باید به‌نفع آگاهی تاریخی کنار گذاشته شود» (Gadamer 2007: 53). پس، آگاهی تاریخی دیلتای خود را از دست‌رسی به حقیقت دور می‌کند و دچار سوپژکتیویسم می‌شود.

دیلتای تاریخت شناخت را تهدیدی علیه علمی بودن شناخت می‌دانست، یعنی او بار دیگر با فریفتگی به استدلال دکارتی در تلاش است تا از تاریخی که ما را متعین می‌کند «آگاهی ایژکتیو» به‌دست آورد. اما آیا ما می‌دانیم که کدام سنت یا سنت‌ها ما را متعین کرده‌اند؟ «ایده آگاهی تاریخی به‌منظور از بین بردن دل‌بستگی ما به تاریخ به‌وسیله نگاه ابزارگرایی (instrumentalism) به دانش و به سوپژکتیویته‌ای است که باعث خطاهای ما در دانش می‌شود» (Grondin 2003: 68). اما گادامر می‌خواهد تاریخت را فرصتی برای شناخت معرفی کند. بدین‌منظور، باید آگاهی تاریخی دیلتای را از جایگاه معرفت‌شناسانه خارج کند.

گادامر آگاهی تاریخی در تعبیر *Geschichtliches Bewusstsein* را به ترکیب «آگاهی اثر تاریخ» *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (consciousness of the work of history) ارجاع می‌دهد که در آن آگاهی تاریخی بیش از آن‌که دانش باشد هستی است. با این تعبیر، کل هرمنوتیک گادامر در واقع پاسخی به دیلتای درک می‌شود (ibid.).

واژه آلمانی *Bewusstsein* (آگاهی) ریشه در واژه *Wissen*، به معنای دانستن و دانش، دارد. *Bewusstsein* ترکیب دو واژه *Bewusst* (آگاه) و *Sein* (بودن) است؛ بنابراین وقتی صحبت از آگاهی می‌کنیم از «آگاه‌بودن» حرف می‌زنیم؛ یعنی آگاهی بیش از آن‌که دانستن باشد، نحوهٔ بودن (*Sein*) است. پس آگاهی یک امر هستی‌شناسانه است. این اثری است که گادامر از هایدگر می‌پذیرد. بنابراین «وقتی گادامر صحبت از *Bewusstsein* (آگاهی) می‌کند، در واقع به «هستی به جای آگاهی» (*being rather than consciousness*) ارجاع می‌دهد» (ibid.: 21).

آگاهی تاریخی از منظر گادامر یا همان «آگاهی اثر تاریخ» یا «آگاهی تأثیر و تأثر»، بیش از آن‌که بخواهد توصیف کند که ما چه می‌دانیم، می‌خواهد توصیف کند که ما چه هستیم. یعنی توصیف من یا من آگاه توصیف سوژکتیو نیست، بلکه توصیف هستی است. اگر هم صحبت از من می‌شود از آن حیث است که هستی در من، یعنی دازاین، سر برمی‌آورد.

ب) قرارداد یقین‌شناختی در بنیان متزلزل «حیات» (*Leben/ life*): دیلتای می‌خواهد علوم انسانی را با اصطلاح «حیات» توضیح دهد و آن را از تجربهٔ حیات شروع کند» (Gadamer 2006: 249). گادامر معتقد است دیلتای با طرح «حیات» قدم بزرگ و مثبتی برداشت، زیرا با قرارداد بنیان انسان در حیات نقطهٔ عزیمت ما معرفت‌شناسانه نخواهد بود. یعنی سوژه صرفاً سوژهٔ شناختی نخواهد بود، بلکه در وهلهٔ اول انسانی است که مقدم بر هر فعالیت شناختی زندگی می‌کند. انسان مذکور هم‌زمان دارای سه بُعد احساس، اراده، و شناخت است. بنابراین حیات یا زندگی بستر اصلی شناخت و علم است. به همین دلیل تجربهٔ زیسته *T (Erlebnis)* که تجربه‌ای است برآمده از منشأ زندگی، بنیان شناخت در علوم انسانی را فراهم می‌کند.

از نظر دیلتای، باین‌که حیات امری سوژکتیو است، تنها منبع دست‌یابی به واقعیت است: «ما می‌کوشیم منبع حیات را گسترش دهیم تا آن را برای شناخت ابژکتیو مناسب گردانیم» (دیلتای ۱۳۹۴: ۶۵۲). بنابراین دیلتای از مبنایی که شروع کرده است و هدفی که در پایان دارد کاملاً آگاه است. به همین دلیل معتقد است «قدرت حیات ضعیف آن نیز هست» (همان). آپوریای دیلتای از همین ناشی می‌شود که می‌خواهد،

تجلیات هرمنوتیکی حیات را در طبقه‌بندی علوم نوین تفسیر کند. یعنی او دنبال وفق‌دادن تجربه شک [حیات سوژکتیو] و مبنای استوار برای تجربه [تجربه ابژکتیو] و حتی معنادهی به آن در قالب روش دکارتی (انتقال آن‌ها به ابزار یقین) بود (Grondin 2003: 70).

بنابراین دیلتای در طرح مقوله حیات بنیان دکارتی خود را رها نمی‌کند. هرچند شناخت از حیات سر برمی‌آورد و خود حیات تزلزل‌پذیر است، یعنی بستری شک‌آمیز برای شناخت است، می‌توان مانند دکارت، برای خروج از این بستر شک، به «روش» متوسل شد. یعنی هرچند ما انسان زینده هستیم، ولی می‌توانیم با روش یا شناخت از آن خارج شویم. بنابراین باز هم تلقی دیلتای از حیات معرفت‌شناسانه است و نه هستی‌شناسانه.

گادامر در نهایت معتقد است دیلتای گام‌های خوبی با طرح آگاهی تاریخی و حیات برداشت، اما باید تلاش او را از تنگنای نگاه معرفت‌شناسانه خارج کرد، و این کار به کمک «التفاتی‌بودن آگاهی» در پدیدارشناسی هوسرلی (Gadamer 2006: 234) و «هرمنوتیک واقع‌بودگی» (hermeneutics of facticity) در پدیدارشناسی هرمنوتیکی (hermeneutic phenomenology) هایدگری (ibid.: 244) امکان‌پذیر خواهد بود.

۴. حقیقت و زبان

گادامر نیز به دنبال امکان‌هایی در تاریخ تفکر مغرب‌زمین بود تا افقی جدیدی فراروی فهم و ابژکتیویته آن قرار دهد. با رجوع به سنت اومانیسیم و استفاده از مفاهیمی از قبیل فرهیختگی (bildung) و ذوق (taste) در کنار توجه به سنت یونانی از جمله فرونسیس (phronesis/ practical wisdom) ارسطو و دیالکتیک افلاطونی و استفاده از فیلسوفان نوین از جمله کانت، دیلتای، هوسرل، و به‌خصوص هگل و هایدگر «هرمنوتیک فلسفی» خود را با تلقی جدید از فهم و ابژکتیویته بنیان نهاد. اما آنچه بیش از هر امر دیگری وی را در افق جدید هرمنوتیک فلسفی و ابژکتیویته فهم موفق کرد تلقی خاص او از زبان بود.

۵. ابژکتیویته و ناابژکتیویته

مترجم انگلیسی کتاب حقیقت و روش کلمه objectivity را معادل دو واژه آلمانی قرار داده است:

۱. در صفحات ۳۰۰، ۴۱۸، ۴۵۶... متن آلمانی، معادل واژه Gegenständlichkeit (Gadamer 1999: Bd.1)؛ به ترتیب در صفحات ۲۹۵، ۴۱۴، ۴۴۹، ... متن انگلیسی واژه objectivity آورده است (Gadamer 2006).

۲. در صفحات ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۳... متن آلمانی، معادل واژه Objektivität (Gadamer 1999: Bd.1)؛ متناظر با آن به ترتیب در صفحات ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۷... متن انگلیسی واژه objectivity آورده است (Gadamer 2006).

گادامر در کتاب *آغاز دانش* (۲۰۰۲) نیز هر دو واژه را به کار برده است. یکی از دلایل استفاده او از هر دو واژه، به گفته خودش، بیگانه بودن واژه Objektivität اما مرسوم شدن آن است؛ درحالی که واژه اصلی آلمانی که می تواند منظور وی را متبادر کند Gegenständlichkeit است (Gadamer 2002: 121).

باین حال، در سنت فلسفه آلمانی، به خصوص در فلسفه کانت و هگل، هر دو کلمه Gegenständ^v و Objekt به کار رفته است که البته تفاوت های ظریف و دقیق فلسفی دارند که با انتقال به زبان انگلیسی از آن ها غفلت می شود. در برخی تفسیرهای فلسفه کانت وقتی داده ها (datum) وارد فرایند فاهمه انسان می شوند و درون مقولات آن قرار می گیرند از واژه Gegenständ استفاده می شود و خروجی این فرایند را با Objekt بیان می کنند. بنابراین متعلق قوه فاهمه Gegenständ و خروجی آن Objekt است که برای هر دو در زبان انگلیسی از واژه object (ابژه) استفاده می کنند. البته در برخی ترجمه ها و شرح های انگلیسی از فلسفه کانت، با صرف دقت بیشتر، متوجه خواهیم شد که Gegenständ را با o کوچک (object) و Objekt را با O بزرگ (Object) نشان می دهند (Taft 1997: 224).

اما نکته مهم و مشترک در هر دو تعبیر آلمانی آن است که شناخت و فهم فقط از طریق قرار گرفتن داده های شهود حسی در برابر ما حاصل می شود. هرآنچه متعلق آگاهی ما قرار گیرد، در نهایت، به عنوان ابژه متعین می شود. تعیین ابژه (objectification) حکمی است ضروری از ناحیه سوژه شناسا، و بدون این تعین و این حکم، هیچ معرفت و حقیقتی حاصل نمی شود، و این دلالت در تعبیر انگلیسی objectivity حضور دارد. گادامر معتقد است ایدئال دیلتای از شناخت تاریخی در علوم انسانی همین دلالت از ابژکتیویته است که البته به حقیقت پدیده ها دسترسی نمی یابد؛ چون چنین حکمی یک سره از سوژکتیویته ناشی شده است. اما وی به دنبال راه و افقی است که از سیطره تلقی سوژکتیو و ابژکتیو شناخت خارج باشد.

گادامر در کتاب *آغاز دانش* نشان می‌دهد که تفکر ابژکتیوسازی مخصوص دوران مدرن است و دوران یونان باستان از این تفکر فاصله داشت. «اگر بخواهیم تمایز سنت یونانی و تفکر مدرن را در یک کلمه بیان کنیم، آن کلمه «ابژه» (Gegenstand) در متن آلمانی و object در ترجمه انگلیسی) خواهد بود» (Gadamer 2002: 121).

او در ادامه می‌پرسد «آیا نابژکتیویته (non-objectivity) وجود دارد؟» و در پاسخ با برشمردن مثال‌هایی از قبیل بدن (body)، آزادی (freedom)، خودآگاهی (self-consciousness)، و زبان (language) ماهیت نابژکتیو آن‌ها و هم‌چنین حضور چنین تلقی‌ای در سنت یونانی را آشکار می‌کند (ibid.: 122-125).

آن‌چه ما «بدن» می‌نامیم یقیناً شیء ممتد (Res Extensa) با تعریف دکارتی از جسم (corpus) نیست. بدن خودش را در امتداد ریاضی محض نشان نمی‌دهد. بدن از طریق فرایند ابژکتیوسازی (objectification) دست‌رس‌ناپذیر است. موجودات انسانی چه مواجه‌ای با جسمانیت (corporeality) خود دارند؟ آیا آن‌ها تنها هنگامی که کارکرد جسمانیتشان به هم بریزد آن را در مقابل خویش (و بنابراین در ابژکتیویته) قرار نمی‌دهند؟ ... هرکسی تضاد میان تجربه طبیعی بدنی و تجربه ابژکتیوشده‌اش از بدن و موقعیتی را که در آن بدن به‌عنوان ابژه قرار می‌گیرد درک کرده است. این تجربه اخیر بیان خودفهمی علوم پزشکی مدرن است که این طغیان در برابر جسمانیت ما را هدایت می‌کند تا خودمان را تقدیم فرایند ابژکتیوسازی ناشی از استیلای ابزار علوم مدرن کنیم (ibid.: 122).

اما نکته اساسی برای گادامر این است که «زبان بیش از سایر پدیده‌ها نابژکتیویته را نشان می‌دهد». اما یک تحریف تکنیکی (technical distortion) در تفکر مدرن درباره زبان رخ داد و آن را مجموعه‌ای از ابزار (instrumentarium)، نظامی از نشانه‌ها، یا انباری از وسایل ارتباطاتی در نظر گرفت؛ گویی می‌توانیم این ابزار و وسایل سخن را که منظور کلمات و ساختار زبان است به صورت دم‌دستی حفظ و به‌سادگی، هر جا خواستیم، استفاده کنیم و این همانا تلقی ابژکتیو از زبان است. در این جا زبان یک Gegenstand است (ibid.: 125).

بنابراین، به‌طور کلی، مفاهیم ابژه (Gegenstand) و ابژکتیویته (Gegenstandlichkeit) به‌دور از فهم بی‌واسطه‌ای (immediate understanding) از خودند که موجودات انسانی در جست‌وجوی آن‌اند. در حالی که یونانی‌ها هیچ معادلی برای این مفاهیم ندارند و برای صحبت درباره اشیا از کلمه pragma (Πράγμα) استفاده می‌کنند (ibid.: 122).

پراگما یعنی جایی که متعلق زبان ابژه نیست، معرفت و حقیقت صرفاً از مقولات فاهمه حاصل نمی‌شود، و در نهایت، اشیا آن‌چنان که هستند به هست و فهم درمی‌آیند. در این‌جا، زبان گشوده به هستی اشیا فهم را رقم می‌زند. یعنی زبان و اشیا در ارتباط بی‌واسطه با یکدیگر قرار دارند و واسطه‌ای به نام آگاهی، روش، یا ابژکتیویته وجود ندارد. بنابراین هستی آن‌چنان که هست در زبان و فهم رخ می‌نماید.

۶. زبان و زبان‌مندی

گادامر، با استناد به خصوصیت ویژهٔ نابلژکتیویته‌بودن زبان، آن را محمل اصلی هرمنوتیک فلسفی قرار می‌دهد. وی در حقیقت و روش، پس از نقد و بررسی زیباشناسی و تاریخ در بخش‌های اول و دوم، در بخش سوم (پایانی) کتاب سراغ بررسی زبان می‌رود. در این بخش، زبان محمل بنیادین چرخش هرمنوتیک از روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی است و این‌گونه هستی‌شناسی هرمنوتیکی (hermeneutic ontology) رقم می‌خورد (Gadamer 2006: 435).

مفاهیم و مباحثی که در بخش زبان مطرح می‌شود بسیار پیچیده و متنوع است؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از مباحث فلسفهٔ زبان را در برمی‌گیرد و با نقد همهٔ آن‌ها خوانش جدیدی ارائه می‌شود. ما در این‌جا به چند مفهوم اساسی اشاره می‌کنیم که به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین مسائل مطرح‌شده باشند: زبان (Sprache) و مشتقات آن مثل زبان‌مندی (Sprachlichkeit)، همین‌طور Sache (چیز، شیء، امر، موضوع) و مشتقات آن مثل شیئیت (Sachlichkeit^۸).

واینسهایمر مترجم انگلیسی کتاب حقیقت و روش در مقدمهٔ خود بر آن به دشواری‌های ترجمهٔ اثر می‌پردازد. وی معتقد است همین دو مفهوم از مفاهیم دشواری است که زبان انگلیسی معادل مناسبی برای آن‌ها ندارد. او دربارهٔ Sprache می‌گوید:

Sprache (زبان) و مشتقات آن یک مشکل خاص را نشان می‌دهند. در آلمانی همهٔ مشتقات آن به فعل مشترک Sprechen (سخن‌گفتن) نزدیک‌اند. اما شکل‌های انگلیسی از قبیل language و linguistic و حتی speech یا لاتینی‌اند یا از فعل مشترک معادل دور می‌شوند. بنابراین، عبارت‌پردازی انگلیسی سخت‌تر و رسمی‌تر از آلمانی به‌نظر می‌رسد. در جایی که گادامر از زبان‌مندی (Sprachlichkeit) تفکرمان صحبت می‌کند، بیان انگلیسی آن را به‌طور کاملاً متفاوتی ادا می‌کند: "آنچه ما فکر می‌کنیم همیشه آنی

است که می‌گوییم یا می‌توانیم بگوییم؛ گادامر دربارهٔ زبان نه به‌عنوان یک نهاد یا یک اثرهٔ مطالعهٔ علمی، بلکه به‌عنوان چیزی می‌اندیشد که در عمل ابراز کردن (act of utterance) ذاتی است و بنابراین یک رخداد (Weinsheimer-Gadamer 2006: xvii).

زبان برای گادامر قالب گفت‌وشنود (conversation) دارد. ساختار گفت‌وشنود دیالکتیک پرسش‌وپاسخ یا همان ساختار تجربهٔ هرمنوتیکی است (Gadamer 2006: 370). از نظر گروندن این ساختار گفت‌وشنودی و دیالکتیکی زبان درمقابل منطق قضایاست. «گادامر مانند هایدگر «بنای منطق براساس قضیه یا گزاره» را از تصمیمات «سرنوشت‌ساز فرهنگ غربی» می‌داند. مخالفت با این تصمیم نخستین مقصود علم هرمنوتیک گفت‌وشنودی گادامر است» (گروندن ۱۳۹۱: ۱۸۶). بر این اساس، منطق قضایا یک منطق یک‌طرفه است که از ناحیهٔ سوژه و از طریق روش اعمال می‌شود.

«زبان‌مندی فهم» (Sprachlichkeit des Verstehens/ linguisticity of understanding) به این معناست که «فرایند فهم و موضوع فهم اساساً زبانی‌اند» (گروندن ۱۳۹۳: ۶۶). پس، زبان‌مندی فهم، در وهلهٔ اول، فرایند فهم زبانی است؛ به این معنا که هیچ فهمی حاصل نمی‌شود، مگر از راه زبان. زبان صرفاً ابزار بیان تفکر و فهم نیست؛ به این معنا که پیشاپیش تفکری وجود داشته باشد و سپس زبان این تفکر را اظهار کند، بلکه تفکر توسط زبان انجام می‌شود. بدون زبان هیچ تفکری وجود ندارد. بنابراین، زبان و تفکر معیت دارند. این همان غفلت بزرگ سنت غربی از افلاطون تا کنون است که هم‌راهی بنیادین این دو را نادیده گرفته و تفکر را بر صدر نشانده و به زبان جایگاه ثانوی داده است. الهام‌بخش گادامر در توجه به فراموشی زبان در سنت غربی نگرش هایدگر دربارهٔ فراموشی هستی در این سنت است (همان: ۶۷).

دقیق‌تر از این، گادامر زبان را بنیادِ عقل می‌داند: «زبان یک شیوهٔ بسیار مهم اشتراکی بودن (commonality) عقل است. خودِ عقل به‌شیوهٔ ارتباطی در زبان تحقق می‌یابد، همان‌گونه‌که ریچارد هونیگسوالد تأکید کرده است: «زبان نه یک امر واقع صرف، بلکه یک اصل و سرآغاز (Faktum/ fact) است» (گادامر ۱۳۹۵: ۶۰). اگر واژهٔ «سرآغاز» در آرای هونیگسوالد را به‌معنای مدنظر گادامر تعبیر کنیم، معنای دقیق‌تری مکشوف خواهد شد. واژهٔ آلمانی Anfang به‌معنای آغاز، به‌پیچیدگی و دشواری arche یونانی است. arche دو معنای principium لاتینی را در برمی‌گیرد: یکی معنای زمانی اصل، منشأ، و آغاز؛ و دیگری معنای نظری و منطقی - فلسفی. معنای دوم principium بیش‌تر نزد مدرسیان قرون وسطی رایج

بود و به عنوان نظریه اصول و مبادی (principles) شناخته می‌شد؛ اما گادامر به معنای اول توجه کرد: آغاز (گادامر ۱۳۹۳ ب: ۷). در ادامه این پرسش مطرح می‌شود که معنای آغاز چیست؟ گادامر برای این واژه چند معنا برمی‌شمارد که معمول‌ترین آن‌ها «اولی بودن» است، هر چند معنای مدنظر وی نیست.

معنای آغاز (Anfang)، بنابر مقصود ما، هنگامی روشن می‌شود که نه از آغازنده یا نوحاسته (Anfangenden) بلکه از آغازندگی یا نوحاستگی (Anfanglichkeit) سخن بگوییم. غرض از آغازنده بودن یا نوحاسته بودن (Anfanglichkeit) این است که چیزی هنوز به هیچ معنایی و در مسیر هیچ غایتی و از سوی هیچ تصویری معین و مشخص نیست، و هنوز بسیاری پیشامدها (البته در حد معقول) امکان‌پذیر است ... [از همین رو] باید، به این معنا، از آغازی سخن بگوییم که با پیشاسقراطیان شروع می‌شود. نزد ایشان جست‌وجو می‌بینیم T بی آن‌که بدانند سرمنزلهایی و هدف این فیضان سرشار از امکانات چیست (همان: ۱۴-۱۵).

بنابراین سرآغاز بودن زبان به معنای آغازندگی یا آغازنده بودن است؛ یعنی درحالی که زبان سرشار از امکانات است، محمل پیشامدهای بسیار است؛ از این رو، پایان از قبل معین ندارد. عقل و تفکر نیز، هنگامی که با چنین بنیادی تحقق یابند، پایان متعین ندارند. همان‌طور که زبان گشوده به آینده است، دزاین و تفکر نیز گشوده به همه امکانات آینده است. بنابراین، نمی‌توان تفکر و عقل را با مقولات کانتی تحدید کرد و فاهمه سوژه را تعیین‌بخش معرفت و حقیقت دانست، بلکه حقیقت هم‌راه با زبان و درون زبان راه خود را می‌پیماید.

گادامر معنای دیگری نیز برای آغاز طرح می‌کند که به مقصود وی نزدیک است: «آغاز بی‌واسطه (immediate) است، نه بازاندیشیده (reflected)» (همان: ۱۶). وی معتقد است گفتمان principium آن‌قدر بازاندیشیده و منعکس به درون است که نمی‌تواند از چیزی مانند زبان، که معطوف به بازاندیشی (reflection) نباشد، سخن بگوید. زبان آغاز است، زیرا بی‌واسطه است، درحالی که امر بازاندیشیده هیچ‌گاه نمی‌تواند آغاز به معنای مدنظر گادامر باشد. به دلیل همین خصوصیت بی‌واسطه زبان است که گادامر آن را هم‌راه ذاتی حقیقت و فهم می‌داند؛ اما روش به دلیل خصلت بازاندیشانه‌اش نمی‌تواند هم‌راه ذاتی و همیشگی حقیقت و فهم باشد. وسعت حقیقت و فهم بسیار فراتر از روش، بلکه به وسعت زبان است. زبان‌مندی فهم، در وهله دوم، به این معناست که موضوع فهم از سنخ زبان است. تعبیر این حکم در عبارت بسیار مشهور و دقیق گادامر بیان می‌شود: «هستی‌ای که می‌تواند به فهم

در آید زبان است» (Gadamer 2006: 474). این تلقی گادامر درمقابل تلقی مدرن (کاسیرر، کانت، و ...) از زبان قرار می‌گیرد که آن را ابزاری در دست سوژه می‌داند که از طریق آن جهان و هستی را به زبان درمی‌آورد، به طوری که «درمقابل» جهان مملو از ابژه‌های فاقد معنا یا خاموشی قرار داریم که وظیفه داریم به آن‌ها معنا بخشی کنیم؛ درحالی که به نظر گادامر زبان تجسم «نور هستی» پیشاپیش بیان هستی خود چیزها و پیش از هر چیز بندبندسازی هستی چیزهاست (گروندن ۱۳۹۳: ۶۸-۶۹).

بنابراین برای گادامر موضوع فهم Gegenstand یا ابژه نیست، بلکه خود «چیز» است. Gegenstand «چیز»ی است که متعلق آگاهی سوژه است و در نتیجه با واسطه و بازاندیشانه (reflexive) در دسترس قرار می‌گیرد تا معرفت ابژکتیو از آن حاصل شود. اما در هرمنوتیک فلسفی هم مسیر دست‌رسی به خود «چیز»ها و هم خود «چیز»ها زبان است. پس این مسئله بنیادی مطرح می‌شود که رابطه «چیز» با زبان چگونه است.

۷. شیء و شیئیّت

همان‌طور که گفته شد و اینسهایمر به تنگناهای زبان انگلیسی برای انتقال دقیق و درست محتوای کتاب حقیقت و روش و به خصوص برخی واژگان، از جمله Sache، اشاره کرد. هم‌چنین واضح است که انتقال این محتوا و واژگان به زبان فارسی به مراتب دشوارتر است. و اینسهایمر معتقد است نمی‌توان Sache را به object ترجمه کرد؛ زیرا معمولاً ابژه و متعلقات آن برای اصطلاح Gegenstand به کار می‌رود؛ اصطلاحی که همه مسائل فلسفی برآمده از تفکیک دکارتی سوژه و ابژه را در خود گنجانده است. از همین رو او Sache را که امری متفاوت با Gegenstand است به «subject matte» یا فقط به «thing» ترجمه می‌کند (Weinsheimer-Gadamer 2006: xvii).

بنابراین در اصطلاحات فلسفه آلمانی Sache با Objekt یا Gegenstand متفاوت است، درحالی که واژه نزدیک به آن Ding است. Sache یا Ding بیش از همه به thing در انگلیسی و به شیء یا چیز در فارسی ترجمه شده‌اند (بنگرید به کانت ۱۳۸۷: ۱۰۰۰، ۱۰۸۲).
 باین حال، گادامر در مقاله «ماهیت چیزها و زبان چیزها»^۹ که در سال ۱۹۶۰ هم‌زمان با کتاب حقیقت و روش نوشته است و در کتاب هرمنوتیک فلسفی به زبان انگلیسی (Gadamer 1977) و نیز در مجموعه آثار گادامر، جلد دوم، به زبان آلمانی (Gadamer 1993: Bd.2) توضیح روشنی در این خصوص می‌دهد.

چیز در تعبیر ماهیت چیزها Sache، و در تعبیر زبان چیزها Ding بوده است که مترجم انگلیسی هردو را به thing ترجمه کرده است. راه‌نمای مترجم انگلیسی متن مقاله بوده است که در آن گادامر هر دو واژه را کاملاً نزدیک به هم می‌داند:

به نظر می‌رسد که هردو واژه بنیادی این دو تعبیر، یعنی Sache و Ding، به چیز یک‌سانی اشاره می‌کنند. این دو بیان‌های چیزی‌اند که از تعریف بسیار دقیق طفره می‌روند. به همین ترتیب، وقتی صحبت از ماهیت چیزها یا زبان چیزها می‌کنیم، هر دو تعبیر در انکار مطلق‌گرایی در مواجهه با چیزها، به‌خصوص پافشاری صرف بر عقاید، تلون حدسیات و ادعاهای ما دربارهٔ چیزها سهیم‌اند (Gadamer 1977: 69).

مفهوم Sache در قیاس با مفهوم رومی و حقوقی res محتوای بیش‌تری ارائه می‌دهد. معنای آلمانی واژه Sache خود را در آنچه causa نامیده می‌شود یعنی در matter مورد مناقشه‌ای که تحت بررسی است، نشان می‌دهد. matter چیزی است که بین گروه‌های متفاوت قرار دارد، زیرا هنوز تصمیمی دربارهٔ آن گرفته نشده است. پس، Sache در مقابل جنگ‌زنی مستبدانهٔ یک گروه خاص محافظت می‌شود. در این بستر، Sachlichkeit معنای کاملاً مخالف «جانبداری» (partiality/ Parteilichkeit) دارد که همان سوءاستفاده از قانون برای اهداف گروهی است. مفهوم حقوقی «ماهیت چیزها» به معنای مناقشه میان گروه‌ها نیست، بلکه به معنای محدودیت‌هایی است که بر خواست دل‌خواهانهٔ قانون‌گذار در اعلام قانون و تفسیر قضایی از قانون اعمال می‌شود (ibid.: 71).

با این بیان، Sache امری (matter) است که در میانهٔ ماجرای تألیف و تفسیر قرار می‌گیرد و حقیقتی دارد که نه مؤلف و نه مفسر نمی‌توانند به‌صورت خودرأی از آن سخن بگویند، هر چند جز از طریق همین تألیف و تفسیر به‌سخن نمی‌آید. به عبارت دیگر، Sache در «امتزاج افق»‌های تألیف و تفسیر رخ می‌نماید، اما فهم حاصل از این امتزاج صرفاً ناشی از امتزاج دو افق سوژکتیو یا دو چشم‌انداز نیست، بلکه ناشی از «خود امر» یا «خود چیز» (Sache an Sich) است که خود را در امتزاج دو افق نشان می‌دهد. این موضوع شاید بیانی از این تعبیر گادامر باشد که «جایگاه واقعی هرمنوتیک همین «دربین» است» (Gadamer 2006: 295).

بنابراین، امر یا چیز باید زبانی داشته باشد که خود را «دربین» بیان کند. «زبان چیز»، تعبیر دوم گادامر در این مقاله، ناظر به همین نکته است که برای وی اهمیت بیش‌تری دارد. اگر فهم از ناحیهٔ خود امر یا خود چیز باشد، آن‌گاه باید زبان خود را داشته باشد، نه این‌که از سوی سوژه به‌صورت ابژه متعین شود و سپس به‌زبان آورده شود.

بنابراین، متعلق «گفت‌وشنود» (conversation) همین Sache است، امری که پایانش از همان ابتدا روشن نیست و آشکارگی‌اش در اختیار هیچ‌کدام از طرفین قرار ندارد، بلکه خود را در طول فرایند دوطرفه گفت‌وشنود آشکار می‌کند و به فهم ما شکل می‌دهد. بنابراین، ماهیت فهم زبانی و گفت‌وشنودی است.

بنابراین Sachlichkeit همان فهم مطابق با امر یا موضوع (Sache) است. البته Sache عین یا شیء ثابت نیست، بلکه در دیالکتیک و گفت‌وشنود شکل می‌گیرد. به این ترتیب، Sachlichkeit همین وضع «درین» و جایگاه حقیقی ظهور Sache است، وضعی که رهنمود اصلی سرچشمه‌های فلسفی بوده است و کانت و هگل نیز بر آن تأکید فراوان کرده‌اند، به گونه‌ای که رسالت فلسفی خود را در رسیدن به آن می‌دانستند (Gadamer 1977: 70). با این حال، این هایدگر بود که توانست این وضع را در زبان نشان دهد. «راه زبان» (the way of language) راهی است که فلسفه به آن نیاز دارد (ibid.: 75)؛ اما زبان نه از آن حیث که فعالیت انسانی است، بلکه از آن حیث که فعالیت هستی و فعالیت خود زبان است: «زبان است که خود سخن می‌گوید» (Heidegger 1971: 59). هایدگر در سراسر کتاب در راه زبان^{۱۲} تلاش می‌کند این تلقی از زبان را نشان دهد.

۸. شیئیت زبان (Sachlichkeit der Sprache) (factualness of language)

در کتاب حقیقت و روش اصطلاح Sachlichkeit فقط هم‌راه با واژه زبان و در تعبیر Sachlichkeit der Sprache (factualness of language)^{۱۳} آمده است که نشان‌دهنده خصوصیت زبان و نه چیز دیگری است. از آن‌جاکه گادامر در کتاب آغاز دانش زبان را مهم‌ترین امر نابژکتیو معرفی کرد در این جا تعبیر مختص به خودش یعنی «موضوعیت/ شیئیت زبان» (Sachlichkeit der Sprache) را بیان می‌کند. موضوعیت/ شیئیت همان نابژکتیویته است که تنها از طریق زبان محقق می‌شود؛ یعنی موضوع/ شیء با زبان است که موضوع/ شیء می‌شوند. به بیان دیگر، موضوعیت موضوع/ شیئیت شیء با زبان محقق می‌شود. البته نابژکتیویته ضد ابژکتیویته نیست، بلکه امری عام‌تر از ابژکتیویته است؛ یعنی اشاره به موضوعات یا امور یا اشیا دارد که قرار نیست لزوماً در دوگانه سوژه – ابژه قرار بگیرند. بنابراین زبان نه امری سوژکتیو یا به تعبیر هایدگر فعالیت انسانی است و نه امری ابژکتیو. هم‌چنین زبان نه قرارداد اجتماعی است و نه جعبه‌ابزار در اختیار انسان، بلکه «وجه بنیادی عملکرد هستن – در – جهان ماست. زبان صورت فراگیر بنیاد جهان است» (گادامر ۱۳۹۳ الف: ۶۸).

به تعبیر هایدگر، زبان سخن گفتن و به ویژه «گفتن» (Sagen) است و گفتن نشان دادن است. گفتن متعلق استعداد گوش دادن است؛ بنابراین آنچه گفته می شود می تواند خود را نشان دهد. در گفتن، هستی خود را به صورت رخداد نشان می دهد (پالمر ۱۳۹۳: ۱۷۱). بنابراین زبان، با ماهیت «گفت و شنود»ی، هستی و واقعیت خود را در زاخه (Sache) یا مَتر (Matter) نشان می دهد؛ از همین رو مهم ترین خصوصیت زبان «شیئیت / شیءمندی» (Sachlichkeit) یا به تعبیر بهتر «حقیقت مندی»^{۱۴} (truthfulness) است.

«شیءمندی» امر اختصاصی زبان است که ریشه در ارتباط اختصاصی زبان با جهان دارد: «از ارتباط زبان با جهان شیءمندی (Sachlichkeit) منحصر به فرد (unique factualness) نتیجه می شود. این ها امور واقعی (matters of fact/ Sachverhalte) هستند که در زبان می آیند» (Gadamer 2006: 442). بنابراین نمی توان فهم امور واقع را «به دریافت فکری سوژه از محتوایی ابژکتیو شدنی و جداشدنی فروکاست» (گروندن ۱۳۹۱: ۱۸۶) بلکه فهم عین تعلق به جهان و زبان است. از همین رو، Sachlichkeit نه با جداشدن بلکه با تعلق به جهان و زبان حاصل می شود.

بنابراین راهی که گادامر در کتاب حقیقت و روش آغاز کرد به پایان خودش نزدیک می شود. ابتدا تلقی سوپژکتیو از هنر و تاریخ و عاری بودن آن ها از حقیقت را نشان داد و در بخش آخر جایی را معرفی کرد که حقیقت ظهور می یابد: زبان. زبان امری است که می تواند بار دیگر فرصت هم آغوشی بشر با حقیقت را فراهم کند.

۹. شیئیت شیء: ایدئال هرمنوتیک

چارلز تیلور معتقد است بزرگ ترین دشواری امروز علوم انسانی فهم دیگران است که از عهدهٔ ایدهٔ ابژکتیویته، که این علوم براساس آن بنیان یافته اند، بر نمی آید و اغلب کسانی که با این دشواری روبه رو هستند درک نمی کنند که کل الگوی علم ایشان اشتباه و نابه جاست (Taylor 2002: 126). اما تیلور به دنبال راهی برای حل این چالش است و آن را در اندیشهٔ گادامر می یابد:

این جایی است که گادامر، که سهم بزرگی در تفکر قرن بیستم دارد، الگوی جدید و متفاوتی ارائه می دهد که بسیار پرثمر است و ما را به فراسوی مرکزگرایی قومی (ethnocentrism) [منظور تیلور گرایش به مطلق انگاشتن اندیشهٔ غربی در نسبت با سایر اندیشه هاست] و نسبی گرایی (relativism) می برد (ibid.).

راه حل دشواری موجود در علوم انسانی و اساساً در «فهم» که تیلور در اندیشه گادامر دنبال می‌کند در زبان ریشه دارد. زبان تنها راه فهم دیگران است و حتی به تعبیر دقیق‌تر «آدمی یک گفت‌وگوست» (ریکور ۱۳۸۵: ۴۴).

باین‌حال، از منظر گادامر زبان در معرض تهدید است و تهدیدکننده آن نیز ابژکتیویته علمی است: «موضوع‌مندی زبان (Sachlichkeit der Sprache) با ابژکتیویته علم (Objektivität der Wissenschaft) دچار اغتشاش وجودی می‌شود» (Gadamer 2006: 450). اما هرمنوتیک جایی است که از «انسدادهای وجودشناختی (ontological obstructions) مفهوم علمی ابژکتیویته آزاد باشد» (Gadamer 2006: 268). بنابراین هرمنوتیک فلسفی شرایط هستی‌شناختی‌ای را توصیف می‌کند که امکان ظهور فهم را در زبان رقم می‌زند. بر همین اساس، گادامر چرخش هستی‌شناختی هرمنوتیک را با راه‌نمایی زبان انجام می‌دهد. با بنیان‌گذاری هستی‌شناختی هرمنوتیک در زبان، تاریخ و هنر و متعاقباً علوم انسانی نیز بنیان جدیدی می‌یابند. بنابراین، بنیان تاریخ، هنر، و علوم انسانی نه در سوژکتیویته انسانی، بلکه در واقعیت‌مندی زبان ریشه دارد؛ و چون زبان سرشار از هستی و حقیقت امور است، تاریخ، هنر، و علوم انسانی نیز روی به سوی هستی و حقیقت دارند.

ما تلاش کردیم نحوه هستی هنر و تاریخ و تجربه‌های متناظر با آن‌ها را از قید پیش‌داوری هستی‌شناسانه‌ای (ontological prejudice) آزاد کنیم که در ایدئال ابژکتیویته علمی (ideal of scientific objectivity) نهفته است. هم‌چنین، با نظر به تجربه هنر و تاریخ، به سوی هرمنوتیک جهان‌روایی رهنمود شدیم که مرتبط با روابط عام انسان با جهان است. ما این هرمنوتیک جهان‌روا را براساس مفهوم زبان فرمول‌بندی کردیم؛ بدین منظور که نه تنها درمقابل روش‌شناسی‌گرایی (methodologism) غلطی محافظت شود که مفهوم ابژکتیویته را در علوم انسانی آلوده و مخدوش می‌کند، بلکه هم‌چنین از روح‌گرایی ایدئالیستی متافیزیک نامتناهی‌هگلی دور شود (ibid.: 471).

اما گادامر نفی مطلق ابژکتیویته نمی‌کند، بلکه به دنبال چیزی است که در چهارچوب شاکله سوژه - ابژه نباشد. در واقع «نوع تازه‌ای از ابژکتیویته، یعنی Sachlichkeit، را پیشنهاد می‌کند» (پالمر ۱۳۹۳: ۲۳۵). اما مسئله مهم این است که تفاوت‌های بنیادی و فلسفی Sachlichkeit و Objectivity را درک کنیم. در برخی متون انگلیسی این دو را معادل گرفتند، در حالی که ریچارد پولت (Richard Polt) در مقاله‌ای که هرمنوتیک‌هایدگر را بررسی می‌کند^{۱۵} معتقد است «objectivity» ترجمه نامناسبی از Sachlichkeit است، زیرا objectivity معمولاً در جایی به کار می‌رود که به قواعد یا اوضاع غیرتاریخی‌ای (ahistorical) استناد

حيث وجودشناسانهٔ ابژکتیویته از منظر گادامر ۱۰۳

می‌کند که تضمین‌کنندهٔ صحت اظهارات دربارهٔ اشیا باشد» (Polz 2002: vol. 2, 57)؛ حال آن‌که Sachlichkeit وفاداری به شیء یا امر (Sache/ thing) است، وفاداری‌ای که اجازه می‌دهد فرایند تفسیر با راه‌نمایی پدیده یا خود شیء انجام گیرد، به‌جای آن‌که بر پدیدار در فرایند تفسیر فشار وارد آورد.

Sachlichkeit‌ای که گادامر در زبان یافت همان است که هایدگر فراسوی متافیزیک و سوژکتیویسم دنبال می‌کرد:

در تفکر هایدگر نوع تازه‌ای از ابژکتیویته وجود دارد که با ابژکتیویتهٔ مورد بحث در علوم طبیعی، ابژکتیویتهٔ مدنظر دیلتای، ابژکتیویتهٔ مورد نظر مکتب تاریخی، ابژکتیویتهٔ مطرح در مابعدالطبیعهٔ دورهٔ جدید، و در نهایت ابژکتیویته تفکر تکنیکی دورهٔ جدید با همهٔ پراگماتیسم آن مابین است. این ابژکتیویته به شیء اجازه می‌دهد که آن‌چنان‌که واقعاً هست بر ما ظاهر شود (پالمر ۱۳۹۳: ۱۹۸).

باتوجه به محتوای Sachlichkeit پیشنهاد پولت برای معادل انگلیسی آن «topicality» (موضوعیت / محلّیت) است. چون در موضوعیت وفاداری به امر یا شیء باتوجه به محل یا موقعیت آن وجود دارد. «موضوعیت هم وفاداری به موضوع تفسیر و هم وفاداری به مشارکت صریح در یک محل (τοπος)، یعنی یک موقعیت تاریخی، را در برمی‌گیرد» (Polz 2002: vol. 2, 57). بستر ظهور و تحقق این وفاداری زبان است که امکان ظهور شیء یا امر را می‌دهد. زبان با تلقی گفت‌وگویی و نه ابزارگرایانه و سوژکتیو تنها امکان معرفت به عالم است، اگر بخواهد متضمن حقیقت باشد.

تاریخیت فهم (historicity of understanding) نه با تعبیر دیلتای که تاریخ را عاری از حقیقت می‌کند، بلکه باید با تعبیر گادامر فهمیده شود که همان «آگاهی تاریخی تأثیر و تأثر (historicity of understanding)» است تا راه به سوی حقیقت و خود امور باز باشد. اما این آگاهی و فهم خود را جز در زبان آشکار نمی‌کند؛ از همین رو گادامر معتقد است «آگاهی‌ای که از تاریخ متأثر شده باشد در زبان متحقق می‌شود» (گادامر ۱۳۹۳ الف: ۷۹). به عبارت دیگر «زبان‌مندی (linguisticity/ Sprachlichkeit) فهم وجه انضمامی آگاهی تاریخی تأثیر و تأثر (concretion of historically effected conscious) است» (Gadamer 2006: 391). بنابراین «دانش تاریخی [و انسانی] را نمی‌توان با مفاهیم ابژه و ابژکتیویته توضیح داد» (ibid.)، بلکه باید با مفاهیم Sache (زاخته) و Sachlichkeit (زاخلیخکایت) فهم شود. زاخته امری است که محل گفت‌وگوست و خود را در تلاقی افق گذشته و حال می‌یابد؛ چیزی که

از آن پرسش و به آن پاسخ داده می‌شود. زاخه محل رخداد تجربه هرمنوتیکی از طریق دیالکتیک پرسش و پاسخ است.

نه تنها معنا، مبنا، و غایت ابژکتیویته در جریان ورود به زبان و «زاخلیخکایت» تغییر می‌کند، معنا، مبنا، و غایت روش نیز تغییر می‌کند. روش همان «دربین‌بودن» است و نزد گادامر ریشه یونانی آن اهمیت می‌یابد:

[واژه یونانی] methodos به مفهوم قدیم همیشه به معنای کل ماجرای کارکردن با حوزه معینی از پرسش‌ها و پاسخ‌هاست. روش به این مفهوم نه ابزاری برای ابژکتیوکردن و موردسازی از چیزی و چیرگی بر آن، بلکه به معنای مشارکت و هم‌پیوندی با چیزهایی است که با آن‌ها سروکار داریم. روش به معنای «باهم‌روی» (going along with / Mitgehen) بر این فرض استوار است که از پیش در میانه بازی هستیم و نمی‌توانیم در موضع بی‌طرف قرار بگیریم؛ حتی اگر سخت در تلاش برای دستیابی به ابژکتیویته باشیم و پیش‌داوری‌های خویش را به خطر بیندازیم (گادامر ۱۳۹۳ ب: ۳۴-۳۵).

۱۰. نتیجه‌گیری

نتیجه‌گیری مقاله در یک جمله این است: براساس اندیشه گادامر ابژکتیویته علمی سبب انسداد وجودشناختی^{۱۶} و شیئیت یا موضوعیت سبب گشودگی وجودشناختی است. دغدغه این فیلسوف حیث وجودشناسانه ابژکتیویته است و نه حیث معرفت‌شناسانه آن. هرمنوتیک فلسفی معیار جدیدی در کنار دیگر مکاتب معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه برای اعتبار دانش ارائه نمی‌دهد، بلکه هستی‌دانش و فهم ما را توصیف می‌کند. هستی‌نه از آن رو که با تلقی ابزارگرایانه معرفت‌شناسی دوباره در دستان سوژه قرار بگیرد تا روش‌شناسانه راهی برای تسلط بر آن پیدا کند و جز ساحت ابژکتیوش دیگر ساحات را مسدود کند، بلکه از آن رو که حیث واقع‌بودگی و تاریخت بشر و محدودیت‌های وجودشناسانه گریزناپذیر دانش انسان را نشان دهد. این امر با معتنم‌شمردن دامنه فراخ امکان‌های متعدد فهم به وسعت زبان و تاریخ بشر و نیز حیث پایان‌ناپذیری فهم به مقارنه پایان‌ناپذیری زبان و هستی افقی بس بلند به‌روی انسان می‌گشاید.

از منظر گادامر ابژکتیویسم و سوژکتیویسم هر دو به یک چیز می‌رسند ... در یک سطح، ابژکتیویته مبتنی است بر تواضع و خضوع، اما در سطحی دیگر مشخصه آن تکبر بارزی است، مادام که خودآگاهی فردی را جایگاه و داور حقیقت می‌کند. بنابراین، اگرچه

ابژکتیویته بنابه تعریف سوپژکتیو نیست، در مقام آرمان از یک معرفت‌شناسی به‌غایت سوپژکتیویستی ناشی می‌شود (واینسهایمر ۱۳۹۳: ۳۱-۳۲).

از این رو، ابژکتیویته علمی از منظر گادامر باعث انسداد وجودی اشیا، موضوعات، یا موجودات می‌شود؛ یعنی امکان ظهور شیء در تمامیتش را نمی‌دهد، بلکه تنها به ساحت ابژکتیو آن اکتفا می‌کند. حال آن‌که اساس تجارب هنری، تاریخی، اجتماعی، و انسانی در خصوصیت ناپژکتیو آن‌ها ریشه دارد. اما ناپژکتیو بودن تجربه به معنای فقدان اعتبار نیست، بلکه دقیقاً برعکس، نشان‌دهندهٔ رسیدن به خود شیء یا موضوع است. البته موضوع یا شیء (زاحه) نیز ثابت و در زمان نیست، بلکه در حرکت افق‌ها و امتزاج افق‌ها به‌پیش می‌رود. بنابراین زاحه امری تاریخی است. با فرض حذف اثر تاریخ به‌وسیلهٔ روش، نه تنها به شناخت ابژکتیو نمی‌رسیم، بلکه اساساً شناختی حاصل نمی‌کنیم و آگاهی ما آگاهی متأثر از تاریخ و مؤثر بر تاریخ خواهد شد. از طرف دیگر، زبان حامل زاحه است و معرفت به زاحه نیز از طریق زبان به دست خواهد آمد. بنابراین معرفت و آگاهی ما هم زبانی است و هم تاریخی.

اما زبان‌مندی و تاریخ‌مندی آگاهی ما نباید صرفاً مسئلهٔ معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ای تلقی شود که مانع فهم درست می‌شوند، بلکه باید به‌منزلهٔ نحوهٔ هستی ما بر نقش مثبت آن‌ها در فهم تأکید کرد. بنابراین، پیش‌داوری و سنت حیث وجودی ما را تشکیل می‌دهند که به هر آگاهی و روشی تقدم دارند. ما با سنت و پیش‌داوری هم گذشته و هم اکنون خود را می‌شناسیم؛ آن‌ها راه‌نمای فهم‌اند.

sachlichkeit فهم مطابق با Sache است با شرط وفاداری به زبان‌مندی و تاریخ‌مندی. تجربهٔ هرمنوتیکی تجربه‌ای است که Sachlichkeit داشته باشد. بنابراین تجربهٔ هرمنوتیکی هستی‌شناسانه است و نه روش‌شناسانه، زیرا زبان‌مندی و تاریخ‌مندی هستی‌شناسانه‌اند. پس تجربه در علوم انسانی رخدادی است که خود را در زبان و در Sache آشکار می‌کند و تنها رسالت ما گشودگی در برابر این رخداد است.

پی‌نوشت‌ها

۱. انگلیسی: objectivity، آلمانی: Gegenständlichkeit، Objektivität در آثار گادامر (به‌خصوص در حقیقت و روش) از دو اصطلاح آلمانی فوق استفاده شده است، اما معمولاً مترجمان انگلیسی‌زبان و به‌خصوص مترجم کتاب حقیقت و روش برای هر دو اصطلاح آلمانی واژهٔ انگلیسی مذکور را به‌کار برده‌اند. این معادل‌گزینی انگلیسی از برخی دقت‌های فلسفی مدنظر گادامر می‌کاهد که در بخش‌های پیش‌روی مقاله توضیح داده خواهد شد.

۲. ذکر این نکته ضروری است که گادامر، هر چند تعمداً اصطلاح aesthetic را تغییر نداد، محتوای یکسره متفاوتی از کانت در آن ریخت، کاملاً متأثر از هایدگر و به خصوص رساله «اثر هنری» او. در این محتوای جدید مهم‌ترین پرسش «نسبت حقیقت و اثر هنری» است. به همین دلیل، گادامر این پرسش را بسط داد تا «نسبت حقیقت و علوم انسانی» را دریابد.
۳. مکتب بادن جنوب غربی آلمان است که اندیشمندان آن ریکرت، ویندلبانند، دیلتای، و از پیروان آن‌ها ماکس وبر است.
۴. باید توجه کرد که «انقلاب کپرنیکی» کانت خدشه‌ای به ایده مطابقت وارد نمی‌کند، بلکه تنها جای فاعل شناسا و برابری را تغییر می‌دهد.
۵. البته هایدگر، با تأویل بحث کانت، از حکم معرفت‌شناختی تفسیر وجودی ارائه می‌دهد.
۶. اصل کتاب فلسفه گادامر نوشته گروندن به زبان فرانسوی است که مترجم انگلیسی آن این عبارت را برای معادل آلمانی آن برگزید.
۷. به تعبیر ادیب سلطانی: برابری است.
8. sachlichkeit (sachlichkeit) = sach[e] (اسم) + lich (پسوند صفت ساز) + keit (پسوند اسم ساز) = اسم مصدر
9. The Nature of Things and the Language of Things/ die Natur der Sache und die Sprache der Dinge
10. Matter in itself / thing in itself
11. The true locus of hermeneutics is this in-between.
12. Unterwegs zur Sprache(1959)/ On the Way to Language (1971)
۱۳. تعبیر آلمانی گادامر و انگلیسی واینسهایمر در کتاب حقیقت و روش.
۱۴. این اصطلاح می‌تواند یکی از ترجمه‌های انگلیسی واژه Sachlichkeit باشد با تعبیری که گادامر از آن یاد می‌کند. نگارنده این ترجمه را در کتاب یا مقاله‌ای ندیده است اما شاید با توجه به محتوای کتاب حقیقت و روش، البته بدون ملاحظات دستوری و لغوی زبان آلمانی و انگلیسی، یکی از معادل‌های انگلیسی مناسب باشد.
۱۵. در مجموعه چهارجلدی Heidegger Reexamined به‌ویراستاری هربرت دریفوس (۲۰۰۲).
۱۶. اصطلاحات گادامر در کتاب حقیقت و روش: ontological obstruction

کتاب‌نامه

- پالمر، ریچارد (۱۳۹۳)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۴)، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.

حيث وجودشناسانه ابژکتیویته ازمنظر گادامر ۱۰۷

ریکور، پل (۱۳۸۵)، «رسالت هرمنوتیک»، در: *حلقه انتقادی*، دیوید کوزنزهوی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۶)، *تقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳ الف)، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، در: *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران، مرکز.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳ ب)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۴)، *رازواریگی سلامت*، ترجمه نرگس تاجیک، تهران: روزگار نو.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۵)، *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش.

گروندن، ژان (۱۳۹۱)، *درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مینوی خرد.

گروندن، ژان (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.

وارنکه، جورجیا (۱۳۹۵)، *گادامر: هرمنوتیک، سنت و عقل*، ترجمه اصغر واعظی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

واینسهایمر، جونل (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Figal, Günter (2010), *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, trans. D. G. Theodore, New York: SUNY.

Gadamer, Hans-Georg (1977), *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. E. Linge, Berkeley: University of California.

Gadamer, Hans-Georg (1993), *Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen: Mohr.

Gadamer, Hans-Georg (1999), *Gesammelte Werke, Band 1*, Tübingen: Mohr.

Gadamer, Hans-Georg (2002), *The Beginning of Knowledge*, trans. R. Coltman, New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg (2006), *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg (2007), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, by R. E. Palmer (ed.), Illinois: Northwestern University.

Grondin, Jean (2003), *The Philosophy of Gadamer*, trans. Kathryn Plant, Chesham: Acumen.

Heidegger, Martin (1971), *On the Way to Language*, trans. P. D. Hertz, New York: Harper & Row.

Polt, Richard (2002), "Heidegger's Topical Hermeneutics: The Sophist Lectures", *Heidegger Reexamined*, vol. 2, Edited With Introductions by H. Dreyfus and M. Wrathall, New York: Routledge.

- Taft, Richard (1997), "Kant and the Problem of Metaphysics", In: Heidegger, Martin, trans. Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press.
- Taylor, Charles (2002), "Gadamer on the Human Sciences", in *the Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (ed.), Cambridge: Cambridge University.
- Thaning, Morten S. (2015), *The Problem of Objectivity in Gadamer's Hermeneutics in Light of McDowell's Empiricism*, Switzerland: Springer.